RACCOGLIERE L'EREDITÀ DEL CONCILIO A 50 ANNI DALLA SUA CELEBRAZIONE: UN CASO PARTICOLARE IL SACRAMENTO DEL MATRIMONIO. UNA LETTURA TEOLOGICO-PASTORALE

Prof. univ. dr. pr. Nicola REALI[1]

Rezumat: În articolul de faţă, Nicola Reali propune o lectură teologico-pastorală a unui caz particular din moştenirea Conciliului al II-lea din Vatican, şi anume a sacramentului Căsătoriei. Pentru început, autorul propune o perspectivă asupra teologiei matrimoniale înainte de conciliu, cu referinţă specială la Codul de drept canonic din 1917. Apoi propune o lectură paralelă între sacramentul Căsătoriei şi misterul Bisericii, făcând apel la două dintre cele mai importante documente conciliare: constituţiile „Sacrosantum Concilium" şi „Lumen Gentium", primul reformând liturgia, al doilea propunând o nouă viziune asupra Bisericii. Sacramentul Căsătoriei, prezentat în aceste documente, este văzut ca simbol al iubirii dintre Cristos şi Biserică, iar familia ca o „Biserică domestică", iar într-o altă constituţie conciliară – „Gaudium et spes" –, ca un rezltat al unei alegeri de iubire, fapt care duce la renunţarea la categoria de contract şi a subordonării scopurilor.
Cuvinte-cheie: Conciliu, liturgie, sacramentul Căsătoriei, constituţia „Sacrosanctum concilium", constituţia „Lumen Gentium", Constituţia „Gaudium et spes", reforma, iubire, familie, contract.

Summary: In this article, Nicola Reali proposes a pastoral-theological lecture of a particular case from the legacy of the Second Council from Vatican, meaning the Sacrament of the Matrimony. For starters, the author proposes a perspective over the matrimonial theology before the council, referring especially to the Canonic Code of Wrights from 1917. Then he proposes a parallel lecture between the Sacrament of matrimony and the Churches mystery, referring to two of the most important documents of the Council: the constitutions "Sacrosanuntum Concilium" and "Lumen Gentium", the first one reforming the liturgy and the second one proposing a new vision over the Church. The sacrament of matrimony presented in these documents it has seen as a symbol of love between Christ and the Church, and the family as a "domestic Church". In other conciliar constitution – "Gaudium et spes" – the family it is seen as the result of a choice of love, which leads to the fact of wavering the category of contract and the subordination of purpuses.
Keywords: Council, liturgy, Sacrament of matrimony, the constitution Sacrosantum Concilium, the constitution Lumen Gentium, the constitution Gaudium et spes, reform, love, family, contract.

---

[1] Professore di teologia pastorale presso il Pontificio Istituto Redemptor Hominis della Pontificia Università Lateranense a Roma, email: nreali@tiscali.it

1. La teologia del matrimonio prima del Concilio Vaticano II

Per poter apprezzare le novità introdotte dal Vaticano II, occorre premettere una breve considerazione sullo stato della teologia del matrimonio prima del Concilio.

La trattazione più consueta era ancorata all'affermazione che il matrimonio è, anzitutto, un'istituzione naturale. Pertanto alla base di qualsiasi riflessione c'era la volontà di mostrare come il matrimonio appartenesse alla natura umana, dal momento che quest'ultima domandava l'unità del maschio e della femmina per potersi perpetuare. In termini brutali, ma efficaci, si può dire che il matrimonio era considerato una dimensione naturale dell'esistenza umana legata alla riproduzione della specie, anzi, era la forma umana della riproduzione della specie. Questo profilo, entro cui solitamente era raccolta la determinazione della problematica matrimoniale, consentiva di gestire il matrimonio nei termini di "diritto naturale" e quindi andava nella linea di una prevalenza giuridica dello svolgimento della materia.

Esemplare, da questo punto di vista era il fatto che il matrimonio fosse definito come un "contratto" consensuale tra le parti (lo sposo e la sposa), il quale – come qualsiasi altro contratto – aveva un oggetto [il diritto al corpo altrui (*ius in corpus*)] e delle finalità (procreazione ed educazione della prole). Sinteticamente era quanto affermato dalla definizione del consenso matrimoniale scritta nel vecchio codice di diritto canonico del 1917: «un atto di volontà col quale ciascuna delle parti dà e riceve il diritto esclusivo e perpetuo sul corpo altrui in ordine ad atti idonei alla generazione della prole»[2]. Un pronunciamento che configurava l'unione coniugale come una "società" che si definiva principalmente per gli scopi ai quali essa era ordinata e, dunque, derivava la sua identità dalle finalità stesse. A questo proposito è utile ricordare che si distingueva tra un fine primario e uno secondario: il primo era la generazione ed educazione della prole, il secondo il reciproco aiuto (*mutuum adjutorium*)[3]. A ciò si aggiunga che, a causa del peccato originale, il matrimonio – secondo i manuali – aveva acquisito una nuova finalità secondaria: essere un rimedio contro la concupiscenza (*remedium concupiscentiae*), intesa come l'istinto sessuale che la ragione e la volontà non riescono quasi mai a dominare a causa di un disordine

---

[2] „Actus voluntatis quo utraque pars tradit et acceptat jus in corpus, perpetuum et exclusivum, in ordine ad actus per se aptos ad prolis generationem": CJC can. 1081 § 2.

[3] „Nel matrimonio il fine primario dell'opera è la procreazione e l'educazione della prole, il fine secondario il reciproco aiuto [In matrimonio, finis primarius operis est procreatio atque educatio prolis, finis autem secundarius mutuum adjutorium]": CJC can. 1013 § 1.

introdotto nella natura umana dalla perdita dei doni preternaturali della giustizia originaria[4].

Una presentazione, quella offerta dal diritto e dalla teologia pre-conciliare, evidentemente riduttiva sia perché – come si è appena sottolineato – faceva del matrimonio solamente la forma umana della riproduzione della specie; sia perché in questa definizione mancava quello che è forse l'elemento più importante del matrimonio: l'amore. Che il matrimonio avesse a che fare con l'amore non era neppure preso in considerazione e, probabilmente, non era possibile menzionarlo allorché la riflessione sul matrimonio rimaneva costretta entro concetti giuridici, per loro natura refrattari a riconoscere una qualche rilevanza a un "atteggiamento" così poco oggettivabile qual è appunto l'amore.

Vedremo che le cose cambieranno col Vaticano II, tuttavia, prima di affrontare direttamente l'insegnamento del Concilio, conviene soffermarsi ancora un poco sulla teologia precedente, mettendo in evidenza – per così dire – il "passaggio teologico" del ragionamento. Se, infatti, la prevalenza dell'orientamento giuridico dava un rilievo obiettivo alla fisionomia "naturale" del matrimonio, non per questo si dimenticava di evidenziarne il carattere sacramentale. Il matrimonio derivava dalla stessa natura umana creata da Dio ed esisteva in quanto "istituto naturale" fin dalle origini dell'umanità, tuttavia esso, dopo l'incarnazione e la resurrezione di Cristo, era stato dotato di un'efficacia soprannaturale della quale non aveva potuto godere precedentemente. Il matrimonio era stato quindi "elevato" alla dignità sacramentale da Cristo stesso che lo aveva promosso ad un livello superiore di perfezione, rendendolo segno efficace della grazia. Di qui l'affermazione che il matrimonio tra battezzati è realmente e veramente un sacramento della Nuova Legge, la cui "materia" consiste nelle parole stesse del contratto, in quanto esse esprimono la mutua consegna dei diritti coniugali, e la "forma" è costituita dalle medesime parole, in quanto esse attestano la reciproca accettazione di questi stessi diritti. Quanto alla grazia, il matrimonio-sacramento donava una *grazia iniziale* che comprendeva: a) una *grazia sacramentale abituale*, la quale, per lo meno secondo l'opinione dei teologi neoscolastici, era una qualità stabile della grazia santificante (quella concessa a tutti i battezzati) che permetteva agli sposi di orientarsi verso i fini specifici del matrimonio; b) delle *grazie attuali speciali* necessarie agli sposi cristiani per adempiere i doveri del loro stato: aiutarsi reciprocamente, educare i figli, superare le difficoltà nell'esercizio della castità coniugale.

---

[4] „A partire dal peccato il matrimonio esiste come rimedio alla concupiscenza [Iam a peccato matrimonium est etiam ad remedium concupiscientiae]": CJC can. 1013 § 1.

È evidente, da questa sommaria e grossolana presentazione della teologia del matrimonio pre-conciliare, che il sacramento del matrimonio non era nient'altro che il contratto matrimoniale naturale promosso o "elevato" alla dignità sacramentale. Lo testimonia il fatto che la materia e la forma del sacramento erano rintracciate nel contratto stesso e che la grazia sacramentale altro non era che l'aiuto a rispettare le finalità del contratto stipulato. La categoria di "elevazione" – introdotta nella riflessione sul matrimonio da Roberto Bellarmino (+1621) – si è dimostrata così incapace di mostrare il profilo specificatamente teologico e cristiano del matrimonio, cosa che la teologia successiva non ha mancato di mettere in evidenza: «il matrimonio cristiano non può dunque venir compreso dapprima solo come un istituto naturale con una determinata forma di amore naturale, istituto che successivamente verrebbe "finalizzato" dal sacramento al livello della grazia»[5]. Tutta la novità del matrimonio cristiano, in quello schema, finiva per apparire solamente come uno stadio più *elevato* di una realtà già compiuta in se stessa, sul presupposto di una nozione pregiudicata di natura, che di fatto era assunta come antropologicamente esauriente. Appoggiandosi unilateralmente sul concetto di "elevazione", la teologia ha pertanto acconsentito ad una visione formalistica del rapporto tra contratto e sacramento, dal momento che ha pensato il sacramento del matrimonio come una realtà *naturale* che, ad un certo punto, viene positivisticamente dichiarata da Gesù *soprannaturale*[6]. Così facendo, essa ha riproposto una scorretta articolazione del rapporto natura/ sopranatura che tanto ha pesato negativamente sulla sua storia (e non solo): «l'originalità della rivelazione cristiana sull'uomo viene privata della sua centralità, cosicché il contenuto dell'evento di Gesù Cristo non è più il punto sorgivo della risposta della teologia cristiana alla domanda sull'uomo ma viene accostato, spesso in modo estrinseco, ad un uomo che attinge ad altro la sua esauriente definizione (*natura*)»[7]. La peculiarità dell'amore di Cristo in questo modo svanisce nell'indistinta legge delle finalità naturali del matrimonio, dimenticando che «dall'apparire del Figlio nel mondo non c'è nessun'altra forma di amore, per noi, all'infuori della forma in cui Egli ci ha amato […] "Questo è il mio comandamento: amatevi l'un l'altro come

[5] H. U. von Balthasar, *Gli stati di vita del cristiano*, tr. it., Jaca Book, Milano 19962, 211-212.

[6] E. Corecco, „L'inseparabilità tra contratto e sacramento", *Communio* 3 (1974) 1014-1016.

[7] A. Scola – G. Marengo – J. Prades Lopez, *La persona umana. Antropologia teologica*, Associazione Manuali di Teologia Cattolica, 15, Jaca Book, Milano 2000, 200.

io vi ho amati" (Gv. 15,12). Questo è dunque il canone per ogni amore cristiano, anche per l'amore e la fedeltà matrimoniale»[8].

2. Il sacramento del matrimonio e il mistero della Chiesa: la *Sacrosanctum Concilium* e la *Lumen Gentium*

Giunti, finalmente, ad analizzare il Concilio Vaticano II, occorre preliminarmente affermare che il Concilio si occupa del matrimonio fondamentalmente in due documenti: nella Costituzione sulla Chiesa *Lumen Gentium* e – soprattutto – in quella sulla Chiesa nel mondo contemporaneo *Gaudium et Spes*. A completamento del materiale offerto dall'assise conciliare nelle due costituzioni conciliari, occorre richiamare il programma di *Sacrosanctum Concilium* 77-78 e le indicazioni di *Apostolicam Actuositatem* 11[9]. Mentre quest'ultima, attestando la qualità della testimonianza cristiana dei laici, ripropone di fatto quanto già affermato in *Lumen Gentium* 35, *Sacrosanctum concilium* si sofferma sulla riforma della struttura del rito e, dunque, sulla celebrazione del sacramento del matrimonio. Dato che, fin dall'inizio, si è messo in evidenza l'importanza di considerare l'azione liturgica quale punto di partenza della teologia sacramentaria, va da sé che le indicazioni contenute nella *Sacrosanctum concilium* rappresentino la *conditio sine qua non* per potere interrogare il senso del sacramento del matrimonio: non si conosce prima l'essenza del sacramento e poi si celebra, ma la conoscenza della sua identità avviene solo guardando alla celebrazione.

Per quanto riguarda la riforma del rito *Sacrosanctum concilium* ripropone quanto era già stato stabilito nel concilio di Trento, vale a dire la possibilità di inserire nel rito consuetudini e cerimonie caratteristiche di luoghi e popoli particolari, sul fondamento del presupposto – cruciale in ordine alla conoscenza della natura del sacramento - «che il sacerdote che assiste chieda e riceva il consenso dei contraenti» (SC, 77). Inoltre la costituzione conciliare raccomanda la preferenza, in via ordinaria, dell'inserimento dell'atto sacramentale del matrimonio nella celebrazione dell'eucaristia (SC, 78). Da queste disposizioni prende il via il lavoro di redazione del testo ufficiale dell'*Ordo celebrandi matrimonium* la cui pubblicazione il 13 marzo 1969 conclude un *iter* di preparazione scevro da discussioni e da difficoltà sia a livello teorico che pratico[10].

---

[8] H.U. von Balthasar, *Gli stati di vita*…, 211.

[9] Per esattezza e completezza il Concilio menziona il matrimonio e la famiglia anche nel Decreto sull'educazione cristiana *Gravissimum educationis* (nn. 3, 6, 8) e nel Decreto sull'ecumenismo *Unitatis redintegratio* (n. 6) dove si fa cenno alla possibilità d'incontro ecumenico nella elaborazione di una spiritualità coniugale.

[10] La pubblicazione fu poi completata con la Editio Typica Altera del 19 marzo 1990.

La struttura minimale del rito è quindi chiara: la Chiesa chiede e riceve il consenso degli sposi, che poi troverà uno svolgimento cerimoniale diverso a seconda delle culture e delle tradizioni locali. Quest'ultima indicazione, tuttavia, non deve essere letta come il suggerimento a considerare il consenso come il nucleo essenziale del sacramento che trova una sorta di completamento cerimoniale di volta in volta differente. Viceversa essa rappresenta un aiuto ad accorgersi che la forma culturale in cui il consenso accade è determinante in ordine all'attuazione del consenso stesso. Si tratta, pertanto, di concludere che il rito del matrimonio è realmente il punto di partenza per la comprensione del sacramento, dal momento che indica la fisionomia culturale del consenso come l'elemento al quale guardare per cogliere il cuore del sacramento.

2.1. Il sacramento del matrimonio, simbolo dell'amore tra Cristo e la Chiesa

La *Lumen gentium* chiama in causa il tema del matrimonio in tre occasioni: a) nel secondo capitolo, al numero 11; b) nel terzo capitolo, al numero 29; c) nel quarto capitolo, al numero 35. In quest'ultimo caso il contesto è quello delle esigenze connesse alla funzione profetica e di testimonianza dei laici, mentre il numero 29 presenta il matrimonio in relazione ai compiti del diacono: dopo che con una formulazione assai prudente dottrinalmente ne è stata definita la sacramentalità[11], si afferma che ai diaconi spetta, a nome della Chiesa, di assistere e benedire il matrimonio. Infine, ed è il passaggio più importante, il numero 11 affronta il tema in riferimento al sacerdozio comune dei fedeli (o meglio, in riferimento allo «esercizio del sacerdozio comune a partire dai singoli sacramenti»), ponendo in rilievo, in conformità all'ispirazione propria della costituzione, il nesso che collega il sacramento del matrimonio alla realtà della Chiesa. Da qui il testo enuncia la dignità originaria e specifica della famiglia cristiana («da questo matrimonio, infatti, procede la famiglia») e, dunque, il ruolo per essa proprio all'interno della compagine ecclesiale. Sinteticamente ciò è affermato attraverso la dichiarazione della famiglia «*velut Ecclesia domestica*». Coerentemente a questo asserto, il Concilio sviluppa poi il contenuto essenziale della vita familiare mettendo in evidenza che «i coniugi cristiani, *in virtù del sacramento del matrimonio*, col quale essi sono segno del mistero di unità e di fecondo amore che intercorre tra Cristo e la Chiesa, e vi partecipano (cfr. Ef. 5,32), si aiutano a vicenda per *raggiungere la santità nella vita*

[11] „In un grado inferiore della gerarchia stanno i diaconi, ai quali sono imposte le mani «non per il sacerdozio, ma per il servizio»": *LG*, 29.

coniugale [...] e hanno così, nel loro stato di vita e nel loro ordine, il *proprio dono* in mezzo al popolo di Dio»[12].

L'affermazione del Concilio è, dunque, estremamente chiara e si può riassumere in quattro punti: a) i coniugi cristiani, nel loro stato di vita, tendono al conseguimento della santità; b) l'identità della famiglia quale "Chiesa domestica" scaturisce dal sacramento del matrimonio; c) la famiglia possiede un proprio ruolo specifico all'interno della vita della Chiesa «in virtù del sacramento del matrimonio»; d) ciò che il sacramento del matrimonio mette a disposizione della famiglia è quanto il Concilio presenta mediante la ripresa della formula dell'epistolario paolino, ovvero la partecipazione simbolica all'unione di Cristo con la Chiesa.

Quanto alla prima indicazione, la tesi è sicuramente innovativa considerato che – contro ogni possibile fraintendimento – si riconosce la funzione salvifica del matrimonio: lo stato di vita matrimoniale è una via ordinaria di santificazione[13]. Pertanto, cade definitivamente l'idea del matrimonio come *remedium concupiscentiae* e, di conseguenza, appare del tutto delegittimata qualsiasi considerazione pessimistica dell'esistenza matrimoniale. A quest'ultima il Concilio applica piuttosto la dizione di "stato di vita" ad indicare che l'unione coniugale – per i fedeli laici – è realmente il luogo privilegiato di quella tensione alla santità che appartiene ad ogni battezzato. Parimenti è da notare che il legame che *Lumen gentium* stabilisce tra il matrimonio e la santità getta immediatamente una luce nuova sull'identità del sacramento del matrimonio: non si può più pensare al sacramento unicamente come l'aiuto "divino" dato perché l'istituto naturale del matrimonio consegua le proprie finalità (nel caso la generazione e l'educazione della prole), semmai il sacramento si pone come condizione di possibilità affinché la vita degli sposi, essendo una via ordinaria di santificazione, possa manifestare simbolicamente la relazione d'amore tra Cristo e la Chiesa.

Detto diversamente: la visione tradizionale – come si è visto – riteneva il sacramento del matrimonio come qualcosa di connesso alla condizione matrimoniale in vista del fine specifico e particolare di generare senza concupiscenza (ovvero senza peccato) i figli per poi educarli. Pertanto la

---

[12] *LG* 11 (corsivo nostro). Il richiamo al testo di *Ef* 5 è presente anche in *LG* 7 così come l'indicazione di una partecipazione simbolica degli sposi cristiani all'amore tra Cristo e la chiesa si trova pure in *LG* 41. Inoltre occorre ricordare che nel testo di *Lumen Gentium* resta aperta la questione del ministro del sacramento. La mancanza di un riferimento esplicito ai coniugi-ministri del sacramento riflette la divergenza che esiste tra la concezione occidentale e quella orientale, essendo quest'ultima incline ad indicare il ministro nella persona del sacerdote. Il Concilio, consapevole di questa differenza, non ha voluto prendere posizione: il grande orientamento ecumenico del Concilio lasciò aperta la questione.

[13] Ripresa anche in *LG* 41.

grazia del sacramento, essendo considerata in funzionale a questo scopo, era ciò che dava la forza ai coniugi di generare figli senza peccare. È chiaro che in questa visione il punto di partenza per osservare il matrimonio e la famiglia era il peccato, dato che la questione di fondo era quella di pensare come si potessero generare dei figli senza commettere peccato. Il sacramento del matrimonio "serviva" proprio a questo, poiché donava *ex opere operato* la grazia (cioè la forza) per non commettere peccato nell'esercizio della sessualità coniugale.

La svolta introdotta dal Concilio consiste nel considerare il sacramento del matrimonio non più come l'aiuto offerto per non cadere nel peccato, bensì nel ritenere che, là dove un uomo e una donna battezzati si amano e decidono di sposarsi, lì è presente un simbolo della relazione di amore tra Cristo e la Chiesa. In altri termini l'amore coniugale tra cristiani non è soltanto qualcosa di istintivo finalizzato alla riproduzione della specie, ma una realtà (storicamente determinata) che nel suo accadere implica l'amore di Cristo per Chiesa, il quale diventa principio di unificazione degli atti che compongono la vita coniugale. In questo senso si comprende il significato del rimando del Concilio alla *Lettera agli Efesini*: quando ci si sposa tra cristiani, quando dunque viene alzato un segno di amore fecondo e inseparabile, questo segno rinvia all'amore redentivo di Cristo per la sua Chiesa e, pertanto, ha inizio, per opera dello Spirito Santo, una nuova e più profonda dinamica che può portare l'uomo e la donna a penetrare più ampiamente e più profondamente nella vita di Dio. La comprensione del matrimonio che il testo conciliare avvia (perché la implica obiettivamente) risulta perciò lontana da una preoccupazione che restringa l'indagine al livello morale o giuridico: la grazia del sacramento non può essere ridotta al rango di un divino aiuto quotidiano per una condotta moralmente buona degli sposi o per il conseguimento delle finalità contrattuali. Più radicalmente il Concilio vede nel sacramento del matrimonio l'ambito in cui la comunione d'amore tra un uomo e una donna può realmente realizzare una manifestazione simbolica della comunione di Dio con gli uomini. L'unità che si crea grazie all'amore di un uomo e una donna chiama in causa il rapporto amoroso tra Cristo e la Chiesa come luogo in cui è custodita la realtà compiuta dell'amore umano: dove più soave è la tenerezza e più robusta la fedeltà dell'amore che, unendo il maschio alla femmina, unisce l'uomo al suo Dio. Proprio questo garantisce il sacramento del matrimonio nell'azione liturgica in cui il mistero nascosto fin dall'eternità diventa presente in una santa liturgia e, dunque, apportatore di salvezza.

3. L'amore come scelta: la *Gaudium et spes*

Il testo nel quale il Concilio tematizza in maniera più esplicita il matrimonio e la famiglia e sicuramente il primo capitolo della seconda parte della Costituzione sulla Chiesa nel mondo contemporaneo *Gaudium et spes*[14].

3.1. L'abbandono della categoria di contratto

Nonostante i molti tentativi di segno contrario, il Concilio lascia cade il termine "contratto" facendo comparire l'espressione "patto coniugale", il quale rappresenta la base su cui si costruisce quella "intima comunità di vita e d'amore coniugale" che costituisce la realtà profonda del matrimonio e della famiglia cristiana. Infatti, in *Gaudium et spes* n. 48 si legge: «L'intima comunità di vita e d'amore (*intima communitas vitae et amoris coniugalis*), fondata dal Creatore e strutturata secondo leggi proprie, è stabilita dal patto coniugale, vale a dire dall'irrevocabile consenso personale (*foedere coniugii seu irrevocabili consensu personali instauratur*)».

È evidente che, da questa affermazione del Concilio, si ricava che la "essenza" del matrimonio vada raggiunta a partire dalla realtà dell'amore coniugale e, non più, dalla nozione di contratto. Parimenti è chiaro che, sullo sfondo della terminologia usata, si ponga l'insegnamento biblico, per cui il contenuto specifico del "patto coniugale" deriva direttamente dal riferimento all'alleanza veterotestamentaria tra Jahve e il suo popolo e, più radicalmente ancora, a quella neotestamentaria tra Cristo e la Chiesa. Tale indicazione è preziosa dal momento che fissa costitutivamente il contenuto dell'espressione in modo tale da precludere l'appello ad un concetto affatto generico o comune di pattuizione. Il richiamo al dato scritturistico impone invero di ricercare la "natura" del patto coniugale al di fuori di qualsiasi prospettiva che lo riduca ad un semplice accordo tra le parti, anche perché, se così fosse, la dizione riproporrebbe una visione giuridica del matrimonio che non si differenzierebbe gran che da quella contrattualista del pre-concilio.

La terminologia usata nella Costituzione detta semmai una lettura di *Gaudium et spes* dove rilevante appare la questione circa la modalità con la quale procedere nell'interpretare le basi bibliche del matrimonio. Come deve intendersi il fatto che il "patto" coniugale chiami in causa direttamente il dato biblico dell'alleanza? Certamente non basta rispondere richiamando l'autorità della Sacra Scrittura, dato che il fatto che la Bibbia o il Vangelo affermino il nesso tra il matrimonio e l'alleanza non è sufficiente

[14] *GS* 47-52.

per comprendere perché deve esserci questo legame. Si tratterebbe della riproposizione di un "dogmatismo" ormai desueto che, anziché riaffiorare nella forma di "*è vero perché lo dice il dogma*", si perpetuerebbe nella formula "*è vero perché lo dice la Bibbia (o il Vangelo)*". Parimenti non appaiono convincenti neppure i due principali procedimenti coi quali spesso la teologia, nella sua storia, ha proceduto. Il primo è quello che, oltre a tentare di individuare i testi da cui dovrebbe risultare la dignità sacramentale del matrimonio, mirava a desumere dal dato rivelato le proprietà (unità e indissolubilità) e le finalità del matrimonio. Il secondo, tenendo presente che Dio stesso ha illustrato la sua alleanza con gli uomini servendosi largamente di categorie nuziali, ha cercato di configurare nello stile e nelle modalità del vincolo col quale il Dio Salvatore si è legato al genere umano, l'ideale di ogni unione coniugale.

Senza negare che questi due metodi abbiano avuto una loro ragionevole validità in contesti storici ben precisi, sembrerebbe altrettanto utile e forse anche più logico impostare la questione chiedendosi che rapporto la scrittura istituisce tra la relazione Cristo/Chiesa e quella coniugale. In altre parole, prima ancora di vedere nell'alleanza un ideale per l'unione coniugale, si tratta di stabilire in che senso e a quali condizioni l'esistenza matrimoniale ritrova nel dettato scritturistico la propria verità. Così il riferimento biblico non è assunto solo per offrire materialmente all'amore sponsale un esempio di dedizione, dal momento che la Scrittura non si limita ad insegnare che cosa bisogna fare per vivere la relazione coniugale, ma detta le condizioni perché la relazione stessa possa esistere. Pertanto la ricerca biblico-teologica, più che individuare nel rapporto Cristo/Chiesa un modello della dedizione coniugale, ha da intraprendere una ricerca su come la rivelazione cristologica si ponga effettivamente quale unica e insuperata condizione di possibilità dell'amore sponsale.

Da questo punto di vista, appare evidente che l'interpretazione e la delucidazione di come lo stesso amore sponsale si attui sia decisiva in ordine ad un congruo chiarimento dell'indicazione scritturistica. Ciò è esattamente quanto il Concilio ha operato, considerato che ha indicato l'amore coniugale come l'elemento essenziale del matrimonio (cfr. l'intero n. 49), al quale guardare per comprendere la natura dello stesso consenso coniugale. La rilevanza di questa posizione non può essere disattesa dall'indagine teologica, la quale, cominciando dallo stesso lemma "amore", ha il dovere di approfondire la scelta del Concilio. Parlando di amore coniugale, infatti, occorre precisare (e distinguere) che non si tratta genericamente di ciò che in modo fumoso può dirsi di tutto e del contrario di tutto: per esempio l'affetto di un gatto per il suo padrone. L'amore del matrimonio ha viceversa a che fare con l'esperienza umana presa come

tale, per cui, visto che l'identità dell'uomo si declina anzitutto in termini di libertà, l'amore non può che essere un atto libero.

Per questa ragione può essere utile leggere il Concilio dando rilievo ad uno dei due termini che *Gaudium et spes* adotta per descrivere l'amore tra marito e moglie: unitamente al sostantivo generico "*amor*", il Concilio – coerentemente con la lingua che usa per scrivere – utilizza il termine "*dilectio*"[15]. Quest'ultimo non indica solo una buona volontà o una magnanima disposizione, bensì l'amore (*dilectio*) sotto il profilo della scelta (*electio*), per cui, privilegiando tale lemma, è possibile mettere in rilievo il carattere di scelta che l'amore deve avere, della decisione in favore dell'altro capace di convogliare in se stessa ogni altra dimensione della relazione amorosa. Il carattere costitutivo dell'amore, è, di conseguenza, quello che nasce dalla scelta inevitabilmente preferenziale che contiene in sé il senso dell'itinerario dell'uomo verso l'amore stesso, attraverso la coscienza della debolezza umana, del rischio di sconfitta e di caduta che le è intimamente connaturato, ma che dà all'amore quell'intima drammaticità che la rende misteriosamente partecipe dell'incontro-scontro tra la libertà di Dio e quella dell'uomo.

Scegliere è, infatti, questione di libertà e, pertanto, collocare l'amore sul versante della *dilectio* obbliga a mettere al centro della riflessione l'atto della libertà che sceglie di amare. Quest'ultimo appare, allora, come irriducibile alla determinazione e all'analisi dell'oggetto scelto, bensì sempre indirizzato alla realizzazione della propria identità: la libertà quando sceglie non sceglie mai un oggetto o un altro, essa sceglie sempre se stessa, cioè sceglie di essere libera. Pertanto, la libertà quando sceglie di amare, sceglie di essere libera riconoscendo che ciò ha la forma della scelta che un altro opera nei suoi confronti, si potrebbe dire che *sceglie di essere scelta*, ossia accoglie il modo con cui l'altro la sceglie come il luogo in cui è custodita e conservata la propria identità di libertà in atto.

Ammettere il valore dell'amore come scelta significa riconoscere la palese novità d'impostazione del Concilio rispetto all'antecedente più prossimo della teologia contrattualista. Nello stesso tempo ciò avvalora l'idea quasi di una cesura all'interno della storia della visione cristiana del matrimonio. Il guadagno è ottenuto, in particolare, a livello di metodo mediante il passaggio dalla considerazione che procede secondo la prospettiva tipica della giurisprudenza canonica a quella propria della

---

[15] Cf. tra gli altri: „Infatti, come un tempo Dio venne incontro al suo popolo con un patto di amore e fedeltà (*foedus dilectionis et fidelitatis*)" (*GS* 48); „la famiglia cristiana è partecipazione del patto di amore di Cristo e della chiesa (*partecipatio foederis dilectionis Christi et Ecclesiae*)" (*GS* 48); „Questo amore matrimoniale (*Haec dilectio proprio matrimonii*) (*GS* 49).

riflessione teologica. La mutazione del procedimento comporta in concreto la caduta della dottrina che aveva avuto la sua più compiuta espressione nei documenti dai quali aveva attinto il testo elaborato dalla commissione preparatoria del Concilio (*De castitate, virginitate, matrimonio, familia*). Da qui proviene, pertanto, anche il dovere di evidenziare come il rilievo conferito all'amore imponga un cambiamento di prospettiva nel leggere il consenso quale elemento essenziale del matrimonio cristiano: la *dilectio* lascia emergere l'aspetto specifico del consenso, nella misura in cui si tratta della decisione libera che contrae ed impegna in un incontro vicedevole (come risultava anche nella nozione di contratto), ma al tempo stesso ne muta alla radice la direzione giacché il riferimento è all'amore.

Detto in altri termini, significa decretare definitivamente il limite della maniera consueta di intendere il consenso quale atto rilevante e impegnante in ordine a una condizione stabilita dal permanere di diritti e doveri. Il consenso non è acquisire diritti e doveri intorno all'oggetto del contratto (il corpo dell'altro), bensì acconsentire ad amare ed essere amato dall'altro, vale a dire accogliere il modo con cui l'altro mi ama come il luogo in cui è salvaguardato il bene più prezioso dell'uomo: la sua libertà.

3.2. L'abbandono della subordinazione dei fini

Quanto fin qui messo in evidenza sul ruolo dell'amore coniugale come indispensabile punto di partenza per la comprensione del matrimonio acquista ulteriore importanza in relazione alla seconda grande novità introdotta dal Concilio: l'abbandono della subordinazione dei fini.

Sull'importanza di tale subordinazione nello schema della teologia pre-conciliare molto è già stato detto. Basti a questo punto ricordare che la problematica delle finalità del matrimonio era preponderante nella visione tradizionale: sia dal punto di vista naturale (dove si derivava l'identità del contratto coniugale dallo scopo primario della procreazione) sia dal punto di vista teologico (dove si assisteva, per così dire, alla sacramentalizzazione della funzione procreativa) la questione delle finalità del matrimonio era il vero e proprio punto di partenza della riflessione sul matrimonio. Il Concilio, mettendo in primo piano, il "patto" d'amore coniugale ha evidentemente rifiutato questo primato e cambiato prospettiva di lettura del fatto matrimoniale.

Malgrado ciò, il distacco dalla problematica non comporta in senso assoluto il silenzio sul contenuto della discussione del pre-concilio: cade l'accentuazione ma non cade il contenuto del dibattito. Tanto è vero che in *Gaudium et spes* 50 il Concilio dichiara apertamente che «il matrimonio e l'amore coniugale sono ordinati per loro natura alla procreazione

ed educazione della prole»[16]. Tuttavia l'affermazione conciliare evita intenzionalmente di raccogliere lo schema della logica che ispirava il sistema messo in discussione. In altri termini sembra che il Concilio assuma l'intento profondo della tesi precedente, ma non la logica entro cui la riflessione progrediva: per i Padri conciliari è pacifico che non si possa parlare del matrimonio senza tenere conto della suo intrinseco orientamento verso la generazione e, conseguentemente, non si possa isolare la relazione amorosa dalla procreazione, nondimeno per essi ciò non vuol dire che si debba ridurre il matrimonio funzionalisticamente a luogo di procreazione, escludendo tutto il resto. Prova ne è che, dopo aver collocato la paternità e la maternità sul piano della partecipazione all'opera creatrice di Dio, *Gaudium et spes* ricorda che «Il matrimonio, tuttavia, non è stato istituito soltanto per la procreazione (*non est tantum ad procreationem institutum*); ma il carattere stesso di patto indissolubile tra le persone e il bene dei figli esigono che anche il mutuo amore dei coniugi abbia le sue giuste manifestazioni, si sviluppi e arrivi a maturità. E perciò anche se la prole, molto spesso tanto vivamente desiderata, non c'è, il matrimonio perdura come consuetudine e comunione di tutta la vita e conserva il suo valore e la sua indissolubilità»[17].

Decisivo appare l'avverbio “soltanto (*tantum*)” che indica chiaramente la volontà del Concilio di evitare di affermare la priorità del fine della generazione e, dunque, di identificare un fine primario e uno secondario. È manifesto infatti che, se il Concilio afferma che il matrimonio non è stato istituito *soltanto* in vista della procreazione, va da sé che quest'ultima non possa più essere considerata il fine primario del matrimonio. Di conseguenza, la trattazione pre-conciliare – che distingueva tra un fine primario e uno secondario – non può più essere riproposta.

Allo stesso tempo occorre prestare attenzione al fatto che il rifiuto conciliare della subordinazione dei fini impedisce anche qualsiasi lettura del matrimonio tendente a rovesciare semplicemente la visione pre-conciliare: non si può più affermare che la procreazione è il fine primario e l'unità dei coniugi quello secondario, ma parimenti non si può neppure asserire che l'unità dei coniugi sia il fine primario e la procreazione quello secondario. Il Concilio, come si è già evidenziato, vuole uscire definitivamente dalla logica della subordinazione e questo non può avvenire se si opera una semplice inversione dei fini ponendo prima l'unità dei coniugi e poi la generazione ed educazione dei figli.

[16] *GS* 50.
[17] *GS* 50.

Casomai, e questa è la questione più importante, la proposta del Concilio va accolta nel senso di un invito a raccogliere il contenuto dottrinale più tradizionale all'interno di una nuova visione del legame matrimoniale. Se, infatti, il testo conciliare non abbandona il nesso esistente tra matrimonio e procreazione, ciò non avviene per una semplice tendenza "conservatrice", ma per evidenziare che la validità di tale nesso può e deve legittimamente essere affermata anche in una nuova prospettiva: quella dell'amore coniugale. Pertanto non si deve pensare che la fecondità del matrimonio sia qualcosa da raggiungere indipendentemente dall'amore degli sposi, né ritenere che ci si possa amare senza tendere di per sé alla fecondità, piuttosto occorre riconoscere che è l'amore che di sua natura chiede l'apertura alla vita e parimenti quella fedeltà che garantisce l'unità della vita coniugale.

Anche in questo caso, allora, si capisce che il sacramento del matrimonio non può più essere presentato come ciò che dona agli sposi la "forza" per generare figli senza commettere peccato, bensì come l'atto rituale della Chiesa nel quale la fecondità "naturale" dell'amore partecipa simbolicamente alla generazione divina. L'amore deve essere fecondo nel figlio. A questa possibilità, non calcolata e non pianificata, il matrimonio nella celebrazione liturgica dice il suo sì: lo dice a Dio, al Vivente, al Padre, il quale pure, da eternità a eternità, genera il Figlio, in Lui si riconosce e con Lui ama nell'amore dello Spirito Santo. Che da esseri umani congiunti in matrimonio vengano messi al mondo dei figli, è la cosa più comune che ci sia. Ma questa cosa comune nel sacramento diventa straordinaria: il figlio non nasce solo per assicurare un futuro ad un amore limitato nel tempo, ma viene alla luce per affermare la definitività dell'amore dei genitori che, generando un figlio, danno principio ad una realtà che non verrà meno mai più, che non può più essere riveduta, non può essere revocata mai più. La fecondità matrimoniale pertanto non ha a che fare con Dio perché l'amore umano è cronologicamente limitato, e, quindi, il figlio garantisce il futuro dell'amore oltre la morte; piuttosto conviene affermare che è la fecondità coniugale che, generando un figlio, da compimento all'amore stesso degli sposi e, così, compie la promessa di eternità insita in ogni amore: *sub specie aeternitatis*, alla luce dell'eternità, più esattamente alla luce dell'irrevocabile.

Il figlio, per i genitori, è realmente il "terzo" nel quale essi sono invitati a scoprire – in un radicale approfondimento del gesto di libertà con cui si sono scelti – che il loro amore è "per sempre". Dal momento che il "frutto" del loro amore inevitabilmente "abbandonerà suo padre e suo madre" (cfr. Gen. 2,24), il figlio è sicuramente "l'esito" del loro amore, ma non separatamente dall'essere il testimone insuperabile di

una definitività che, pur minacciata dallo scorrere del tempo, appare ai loro occhi irrevocabilmente fissata. Così i genitori potranno amare il loro figlio solo amandolo dello stesso amore con cui si sono essi stessi amati e la singolarità del loro amore manifesterà quell'amore "per sempre" che gli sposi stessi più che realizzare sono chiamati a riconoscere: l'amore fecondo di Dio Padre per il Figlio. Cristo, infatti, nell'assenso pronunciato una volta per tutte alla volontà salvifica del Padre, e, quindi, nel lasciarsi generare per la salvezza del mondo attesta a quanti si amano in Lui la possibilità reale che il loro amore sia per sempre. Significativamente tale attestazione si presenta agli sposi attraverso l'evento di un figlio, in cui la relazione ai genitori richiama, simbolicamente, ma non per questo in modo meno reale, la forma della figliolanza divina di Gesù. Come Lui, ogni figlio si riceve totalmente ed in questo suo riceversi sta la possibilità stessa della sua distinzione e unità da chi lo ha generato; d'altro canto proprio questo riceversi che insieme unisce e distingue, è lo stesso elemento che permette al Figlio di donarsi totalmente per la salvezza del mondo, così come ogni figlio di uomini potrà a sua volta essere in grado di diventare amante e donarsi ad altri.

Ad un tale atto di fecondità si deve essere autorizzati da Dio: si può averne il coraggio solo quando si è benedetti da Dio. Nessuna meraviglia, dunque, che gli uomini che sfuggono da Dio rifuggano anche dal figlio. Ma il matrimonio cristiano può e deve essere fecondo di una nuova eternità. Dio, infatti, vuole prodigarsi infinitamente, Egli, l'infinito, a colui che si chiama uomo, poiché Dio ha affermato se stesso come uomo nel suo Verbo fatto carne. Ed Egli, da cui deriva ogni paternità in cielo e in terra (cfr. Ef. 3,15), inizia di nuovo l'avventura del suo prodigo amore attraverso i genitori, il cui amore diviene fecondo di una nuova vita.